

## FILOSOFIA E ESCLARECIMENTO: RAZÃO PÚBLICA E ANÁLISE DE CONJUNTURA

**SEÇÃO I – ARTIGOS**  
**EM BUSCA DE (ALGO EM) COMUM****Benito Eduardo Araujo Maeso<sup>1</sup>****Resumo**

Este artigo busca a análise de certas contradições que encontram-se presentes no debate político em geral e, de forma mais precisa, no campo dito progressista. Se, por um lado, os modelos clássicos da luta política, centrados na discussão de classes, parecem não dar conta da complexidade e da multiplicidade do momento atual, a captura das pautas culturais e identitárias pela lógica do capital abriu espaço para o fortalecimento do discurso individualista em detrimento do conjunto da sociedade. Porém, se o indivíduo não se reconhece mais como pertencente a grupos ou classes sociais, como seria possível estabelecer uma agenda comum que permitisse tanto o respeito às diferenças como a construção de fatores de união entre os diversos atores sociais, criando um campo de resistência ao avanço de discursos e práticas totalitárias ou intolerantes? Ainda que apenas em esboço, este é o foco deste trabalho.

**Palavras-chave:** classes, identitarismo, Comum, resistência.

**SEARCHING FOR (SOMETHING IN) COMMON****Abstract**

This paper aims to analyze some contradictions in political debate nowadays, focusing on left-wing field tensions. On one side, classic models of political resistance, centered on class struggles, fail to explain the complexity of our times. On the other, cultural and identitarian social struggles were kidnapped by capitalism logic, empowering individualism as a political way of life. However, is it possible to establish a common ground between social and political movements, respecting their autonomy at the same time, as a practical way to build a field of resistance against totalitarian and intolerant discourses and actions?

**Keywords:** class struggle, identitarianism, Common, resistance.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UFPR. Professor de Filosofia. E-mail: [benito.ly@gmail.com](mailto:benito.ly@gmail.com)

*O tempo passou na janela / só Carolina não viu*

Carolina, Chico Buarque de Hollanda

Esse texto começa com uma provocação: o campo progressista está sem rumo.

De um lado, as formas de engajamento político consideradas “clássicas” encontram-se em uma prolongada crise, ao menos desde maio de 68. Simultaneamente, presenciou-se a ascensão e crise de novas práticas políticas, inicialmente saudadas como portadoras do potencial de promover o surgimento do novo, mas que carregam dentro de si as contradições de sua efetuação.

O embate político permaneceu, durante muito tempo, aferrado às questões relacionadas à propriedade dos meios de produção: a opressão e exploração contra os trabalhadores só poderia ser vencida pela extinção da propriedade privada e pela tomada e distribuição de tais meios. Ao menos era esta a cartilha, baseada em uma leitura apressada da complexidade do pensamento de Marx, que circulava até a década de 1960 como um “manual de instruções” para os movimentos revolucionários. Porém, tal manual acabava por excluir o enfrentamento de outras questões prementes na sociedade e diretamente imbricadas ao problema da luta de classes nos moldes tradicionais, como as lutas de reconhecimento étnico, feminismo, lutas de gênero, anti-colonialismo e as demais demandas em defesa das minorias sociais. Multiplicidade, representatividade e diversidade passam a ser os motores teórico-práticos e discursivos, substituindo conceitos como classe, ideologia e representação.

Baseados em interpretações das teorias de Foucault e Deleuze, o campo progressista adotou a estratégia de investir nesses combates, desde o último terço do século XX até os dias atuais, e não se pode negar que isso trouxe resultados interessantes e produtivos, notadamente na representatividade e percepção dos grupos sociais excluídos. Porém, se a chamada luta cultural ou de superestrutura, a luta por espaços dentro da sociedade com o intuito de miná-la por dentro, mostrou-se eficaz quando observamos o avanço, ainda que tímido ou frágil e sujeito a revezes (como os que vivemos nos dias atuais), de pautas inclusivas, esta mesma estratégia carrega uma dualidade atroz: em que ponto extingue-se a chama revolucionária de um grupo minoritário, excluído ou *outsider* e sua luta metamorfoseia-se em um pedido de aceitação à lógica esquizofrênica do sistema? Teria o *menor*<sup>2</sup> deleuziano sido sequestrado por

---

<sup>2</sup> O conceito de menor ou minoritário, exposto por Deleuze e Guattari em seu *Kafka*, versa sobre a relação entre literatura (e produção de cultura, por extensão) e a comunidade na qual ela ocorre. A literatura menor possui, segundo os autores, um componente político essencial, pois é a voz daqueles que não encontram espaço para se expressarem dentro dos modelos majoritários da sociedade (família, nação, pátria, capital, lei, etc.). Estes “invisíveis” acabam por criar formas para se expressarem nos espaços e fraturas existentes na sociedade

uma política identitária e autorreferente na qual, ao invés de reconfigurar o sistema desde seu interior para sua destruição, ocorre a súplica desesperada por integração ao modelo majoritário? **O menor está em crise?** Se sim, por onde libertá-lo?

Este texto traz alguns elementos para tentar desenvolver considerações teóricas e práticas sobre esta questão, tanto a partir de elementos da leitura marxiana sobre sociedade e política como da leitura dita pós-moderna, principalmente das hipóteses de Deleuze e Guattari. Se política é criação, como diz Deleuze, é a criação também do “estado de coisas que interpela o existente”, lembrando a definição do comunismo marxiano. Tornar cada vez mais comum o que é comum. **Mas o que é comum hoje? É possível um terreno de convergência que simultaneamente valorize o divergente?**

## I

O capitalismo opera expandindo-se e criando limites a esta expansão. Logo, não são as contradições do capitalismo que trarão sua queda, pois elas são seu mecanismo de funcionamento, manutenção e reconfiguração. Mais do que um sistema econômico, ele é uma máquina que produz relações sociais mediadas pela mercadoria, uma racionalidade de mundo na qual os meios de produção significam a produção econômica, a social e a subjetiva. Logo, a tomada dos meios de produção pelos trabalhadores significa a apropriação de *todas* estas esferas. A discussão não passa apenas pela tomada do Estado, o cooperativismo econômico, a posse das fábricas ou as lutas das minorias: passa por todas essas coisas simultaneamente.

Isso significa que a luta de classes, antes relegada ao esquecimento ou rotulada com a pecha de anacrônica, existe mais forte do que nunca, misturada ao medo e ao ódio do diferente. Tal qual, não adianta atacar o estado sem atacar o capitalismo (e vice-versa).

---

buscando transformá-la. Há, então, certa similaridade de um fator-chave do minoritário deleuziano com um dos conceitos menos explorados em Marx: a criação constante que caracteriza o minoritário em relação ao molar remete à ideia da revolução permanente, sugerida por Marx e Engels no manuscrito de 1850 à Liga dos Comunistas. A produção minoritária é constante e contrária aos modelos burgueses que regem a sociedade, assim como a revolução permanente consiste em um processo que somente teria fim no momento em que os proletários tivessem em mãos os meios de produção principais. Mas nem isso seria garantia, de acordo com o próprio Marx, de que a revolução teria chegado ao seu termo. Os proletários devem “levar ao extremo as propostas dos democratas, os quais não se comportarão em todo o caso como revolucionários mas como simples reformistas, e transformá-las em ataques diretos contra a propriedade privada”, usando as próprias reivindicações dos democratas burgueses contra eles mesmos. Os próprios proletários devem “fazer o máximo pela sua vitória final, esclarecendo-se sobre os seus interesses de classe, tomando quanto antes a sua posição de partido autônoma, não se deixando um só instante induzir em erro pelas frases hipócritas dos pequeno-burgueses democratas quanto à organização independente do partido do proletariado. O seu grito de batalha tem de ser: a revolução em permanência”. Uma política menor não admite conciliação com a agenda burguesa ou pequeno-burguesa, pois é construída pelos que, assim como o proletário no século XIX, encontram-se hoje à margem da estrutura social. Não se trata de dominar o sistema a seu favor, mas de destruí-lo.

Conquistar o estado, ainda que uma ação prática, seria apenas conquistar espaço no *locus* do capital.

**A questão é: como reorganizar a sociedade para que a felicidade deixe de ser propriedade de uma classe social, visto que ela encontra-se indelevelmente associada à posse do bem ou do capital na contemporaneidade<sup>3</sup>?** Que novo modo de vida pode ser a linha de fuga do capitalismo e ao mesmo tempo surgir de dentro deste?

As definições consagradas do que é chamado de socialismo não parecem dar conta da complexidade presente na sociedade atual: tornou-se difícil determinar qual classe seria a portadora do negativo, qual classe teria o potencial de rearranjar a organização social e desafiar o existente. No passado, o proletariado era quem carregava esta esperança, mas as imensas modificações no mundo do trabalho alteraram a divisão de classes tradicional, gerando “uma mesma empresa que só tem gerentes” (DELEUZE, 1992, p. 224). Porém, se a divisão das classes está borrada, isso não significa que a luta entre classes esteja superada de fato enquanto processo histórico-social.

Os indivíduos parecem operar dentro de uma lógica na qual não se enxergam como pertencentes a nenhum tipo de agrupamento social: desde a classe social até a religião, as relações são eminentemente individuais. O *ethos* do neoliberalismo é a transformação do indivíduo e do sujeito em “empresário de si mesmo”, uma versão piorada do conceito de *self-made-man* na qual não é mais o *willpower* que é direcionado à conquista do mundo, do sucesso e do êxito, mas esta própria força de vontade é transformada no produto a ser comercializado. Se somos empresários de nós mesmos, somos empresas pessoais, produtos desta indústria própria e, por conseguinte, mercadorias de si. Em outras palavras, tanto a produção de mais valor como a luta de classes ocorrem dentro dos próprios indivíduos, o que dificulta sobremaneira a possibilidade da geração de saídas sociais, individuais e políticas que, no limite, não reproduzam a mesma lógica capitalista individualizante à qual se busca atacar. Da mesma forma, uma crítica puramente transcendente a este modelo social fracassa exatamente por sua desconexão com o objeto a ser criticado.

A sonhada geração de uma nova conformação social, então, surgiria a partir do estado existente, por análises e ações imanentes à realidade. Se a revolução não é “natural”, brandir a

---

<sup>3</sup> A discussão sobre a felicidade não passaria ao largo da proposta socialista, desde que seja entendida como auto-realização do ser humano, efetivando suas capacidades e fazendo parte de uma comunidade. Uma frase famosa da filha de Marx, Eleanor (líder do feminismo socialista na Inglaterra ao final do século XIX, tradutora das obras do pai para o inglês, interlocutora de Engels e Kautsky e autora de *The Woman Question: A socialist point of view*), é precisa neste sentido: “Não podemos tão cedo fazer as crianças entenderem que socialismo é felicidade” (MARX, E. In HOLMES, R. Eleanor Marx: a Life. NY : Bloomsbury, 2015, online)

busca pelo desejado “novo” também não abarca o problema em sua real dimensão. Logo, que elementos do atual estado de coisas poderiam fornecer pistas para a construção de uma alternativa aos modelos vigentes – ou ao menos fornecer pontos nos quais seja possível apoiar resistências? **Como os laços básicos de um tecido social podem existir em um agrupamento de pessoas moldadas para verem os demais como concorrentes e a si mesmos como mônadas?** A sociedade resultante desta aporia é antissocial em sua essência.

Os principais caminhos que surgiram para o estabelecimento de um maior equilíbrio social – ou para a construção de alternativas claras ao modelo hegemônico - parecem facilmente apropriáveis pela ordem vigente. A promessa do projeto burguês não é cumprida e nem poderia ser, visto que ao menos um de seus sustentáculos permanece intocável: a propriedade privada da produção social. Ainda não há, realmente, formas comuns de difusão e produção de cultura, comunicação, mercadorias ou relações sociais que não envolvam em algum grau o conceito de posse e domínio. O que se assiste, mais do que a luta pela hegemonia ou pelo estabelecimento de uma ideologia dominante, é a guerra pela propriedade, até mesmo das lutas antissistema. Ao empresário de si segue-se o “ativista de si mesmo”, presente, por exemplo, nas barulhentas discussões e “lacrações” das redes sociais.

Se as filosofias da identidade colocam o pensamento – e, por extensão, a sociedade – à mercê do totalitarismo, via expansão e disseminação de sistemas de dominação e de pensamento único, parte do caráter político do pensamento diferencial mostrou-se facilmente capturável pela dominação econômica, fazendo com que a busca pela diferença resultasse em um processo de homogeneização, adestramento e ajuste do individual ao capital.

Logo, uma saída seria a intersecção de elementos das duas práticas políticas ou devemos descartá-las em prol da construção de algo que ainda não sabemos o que é, mas segundo alguns, está a ponto de emergir? É nossa aposta que em ambos os casos há a necessidade de olhar novamente a intrincada relação entre os modelos do pensamento progressista em busca de detectar seus potenciais não-realizados e ressignificar seus elementos constitutivos para a análise do presente. Ainda que o capitalismo tenha mudado de formas de produção, seu projeto inicial continua o mesmo: a produção do capital pelo capital.

Talvez seja essa constatação que fez Deleuze, em entrevista a Toni Negri, definir-se (e a Guattari) como marxistas remanescentes, indicando a limitação das teorias políticas e das lutas civis que deixem de lado a necessidade premente do combate ao capital, ainda que a luta não possa ser circunscrita a este combate. Pensar uma nova teoria implica buscar uma nova prática, e ambas são fruto das condições histórico-sociais envolvidas em sua construção.

A relação de propriedade é variável de acordo com o modelo econômico e social.

Comunismo significa, no limite, a propriedade comum dos meios de produção. Ou seja, **a propriedade comum da sociedade e de tudo que ela abarca**, das fábricas ao intelecto, passando pela cultura e a vida cotidiana, pois a sociedade é o meio de produção de si mesma. Marx observa que, em sua origem, o termo quer dizer “comportamento do sujeito (que se reproduz) que trabalha (que produz) em relação às condições de sua produção ou reprodução como condições que são suas” (MARX, 2011, pp. 657-658). Por isso, a propriedade também terá formas distintas segundo as condições dessa produção.

No capitalismo a propriedade promove um outro tipo de relação entre o ser e o entorno, marcada pelo distanciamento e separação entre estes. Por isso, Deleuze dirá que a propriedade é “precisamente, a relação desterritorializada do homem com a terra” (DELEUZE, 1995, V.5. p. 63). Ao estranhar-se de si, estabelecem-se as relações de propriedade, deixa-se de ser *com a terra* para tratar a terra, ou o território, como objeto<sup>4</sup>. No limite, toda relação de propriedade é uma relação de objetificação. Propriedade não é apenas posse, é produção de relações sociais objetificadas. Uma modificação radical nas formas de entendimento e exercício da propriedade soa como condição *sine qua non* para uma reestruturação social e para a formação de uma cultura na qual as relações sociais sejam orientadas visando um maior compartilhamento.

**Hoje, como nos séculos XIX e XX, a possibilidade de uma revolução ainda passa pela revogação do direito burguês da propriedade privada, ou da exclusão tornada direito<sup>5</sup>?** Os movimentos neste sentido presentes na cibercultura, no *sharing* e em (poucas) formas de organização de pequenas comunidades teriam o potencial de apresentarem alternativas reais à organização majoritária? **Ou estes experimentos, assim como seus correlatos no campo da cultura e da identidade, acabariam por também serem absorvidos na lógica do capital**, obrigando os movimentos progressistas a um constante processo de criação de estratégias que, se por um lado, apresenta a vantagem de se ajustar às mutações das demandas e lutas, por outro pode operar como motor de desmobilização a partir

<sup>4</sup> Deus cria o homem do barro (ou seja, o *estranhou* da terra) para ser seu senhor.

<sup>5</sup> A problemática do comum, conforme Dardot e Laval, transcende a questão da propriedade comum de uma coisa. O comum seria o inapropriável, aquilo que não pode ser propriedade de alguém ou de vários (superando a divisão de propriedade privada e propriedade estatal ou coletiva dos meios de produção, que repete a lógica do capital dentro da proposta socialista). Da mesma forma, o comum não é uma propriedade do objeto ou algo que seja natural ou comum em si. Para os autores, “são as práticas sociais e somente elas que decidem sobre o caráter “comum” de uma coisa ou de um conjunto de coisas. Portanto, contra qualquer naturalismo ou essencialismo é preciso sustentar que é a atividade dos homens que torna uma coisa comum, guardando-a de qualquer lógica de apropriação e reservando-a para o uso coletivo. *Foi assim que, em 1842, Marx fez da atividade de coleta de galhos a base jurídica do “direito consuetudinário da pobreza”*. Nesse sentido, o comum se refere sempre a uma prática que visa instituí-lo ou manter e reforçar a sua instituição já efetuada, o que acordaremos chamar de “práxis instituinte”. (DARDOT, LAVAL, 2015, p. 271, itálicos nossos)

do momento em que uma demanda pontual atinge êxito?

A aposta em escaramuças e desestabilizações locais tão apreciada por Deleuze teria força para derrubar todo o edifício das relações sociais de produção ou acabaria por funcionar como agente da integração contínua dos grupos antes minoritários a estas mesmas relações, reconfiguradas apenas o suficiente para permitir a inclusão daqueles que, antes fora do *socius*, passarão a defender ferozmente a ordem vigente a partir de sua aceitação nos salões de festas, propagandas e mercados de trabalho e consumo?

Paradoxalmente, o proletariado industrial e sindicalizado tornou-se parte do sistema. A classe que poderia ser o vetor da revolução sucumbiu ao sucesso de suas conquistas pontuais, visto que a situação seria muito pior sem estas. A denúncia da ausência de consciência de classe (ou da traição de classe) por parte do proletário que consegue ascender na pirâmide social é apenas parcialmente precisa. Se, conforme Marx, toda relação humana é determinante das forças produtivas e determinada por elas, em fluxo recíproco, a posição do indivíduo na organização das forças de produção irá interagir na formação de sua consciência. A consciência de classe, conforme Lukács, é a posição pela qual o indivíduo enxerga o mundo, sendo fruto dos fatores relacionais e determinada materialmente. Ou seja, é uma perspectiva de vida que funciona como medida para as demais perspectivas de acordo com a posição que se ocupa. Ou, como o próprio Marx aponta em *Miséria da Filosofia*, as relações sociais são *produtos* assim como meias, toalhas, etc. Então não há traição de classe a partir do momento em que o indivíduo não pertence mais à classe em questão: há, certamente, a perda do reconhecimento da alteridade ou uma perda de memória das dificuldades experimentadas. A consciência que é construída pelo indivíduo como fruto de suas condições materiais está relacionada com a aparência e não com o fundamento destas condições. Uma consciência de classe precisaria manter este vínculo com o entendimento do fundamento e funcionamento da sociedade do capital, algo que os principais beneficiários do sistema de desigualdades que a mantém de pé tem pleno conhecimento: eles tem completa consciência de classe. É por esta razão que as lutas anticapitalistas não podem abdicar de uma teoria da história ou do entendimento de que a produção do novo passa primordialmente pelo conhecimento das condições existentes e dos problemas que estas herdam das condições anteriores

Parece ser preciso um lembrete contínuo da necessidade da retomada constante da luta contra o capital e seus fundamentos. Porém, ainda que tal luta seja mantida no horizonte, como é possível sequer pensar em um estado de coisas que desafie o existente, visto que se o projeto burguês é caracterizado pelo lema da igualdade, liberdade e fraternidade, a existência da burguesia nega o próprio projeto da qual ela se coloca como arauto? Não se pode esquecer



que o projeto dito de esquerda é baseado exatamente nos mesmos pilares, com exceção do conceito de propriedade, conforme já abordado. Uma revolução precisaria abrir-se à alteridade e à diferença sem perder de vista o que existe de comum a todos, pois o que é de todos, é do *uso*<sup>6</sup> de **todos**, e não *posse* de poucos ou de ninguém.

## II

Passemos de uma provocação a outra(s): quanto mais o capital é transnacional, mais o cotidiano das pessoas é regido por ações que excluem o que difere dos componentes do grupo religioso, nacional, cultural, identitário ou minoritário. O projeto internacionalista do comunismo (trabalhadores sem fronteiras) hoje é executado às avessas pelo capital: capitalistas do mundo, uni-vos! Nada tens a perder senão seu mercado.

Enquanto o capital se une, muros (físicos e culturais) dividem os trabalhadores. Se o capitalismo é internacional, sua oposição prende-se a questões regionais ou setorializadas que são apropriáveis e apropriadas pelo mercado. Assumir que isso gera um descompasso entre expectativa, teoria e prática é fundamental para estabelecer qualquer estratégia revolucionária<sup>7</sup>.

A aposta deleuziana no minoritário apontaria para a preservação do potencial da diferença mas ainda mantendo em algum nível um traço coletivo, visto que o menor é a voz de *toda uma comunidade*. Toda ideia, o que inclui a diferença, possui força objetiva pois produz efeitos concretos na luta de classes, visto que surge enraizada neste conflito. O caráter

---

<sup>6</sup> A questão do uso e da posse como categorias em mudança na nova conformação política já é de certa forma abordada por RIFKIN (2001, p. 39 apud LOPES, 2007) quando analisa a mutação econômica no capitalismo informacional, onde a "noção de propriedade está sendo substituída pelo conceito de acesso". Isto seria visível no campo material com a substituição das relações de compra e venda de bens pela venda do acesso, como prestadores de serviço, acesso a serviços de conexão à web ou o leasing de bens. Se, por um lado, isso democratizaria o acesso aos meios técnicos de informação (no caso do acesso à Internet), não romperia a relação de controle decorrente do domínio dos meios de acesso e do poder discricionário de *permissão*. Ao invés da propriedade (ter ou não ter), as relações de dominação social e da economia basear-se-iam na possibilidade (o poder ou não poder). Não há, especificamente, um proprietário da Internet, mas o gerenciamento do acesso e o comércio e produção constantes de informações tornam-se fonte de produção de mais valor para as plataformas que centralizam esse acesso. A busca pelo uso comum da sociedade, nesse recorte, precisa superar este problema.

<sup>7</sup> TROTSKY (1956, p. 513) observa que "Para analisar uma situação (...) é necessário distinguir entre as condições econômicas e sociais de uma situação revolucionária e a situação revolucionária mesmo. As condições econômicas e sociais de uma situação revolucionária se dão, falando em geral, quando as forças produtivas de um país estão em decadência, quando diminui sistematicamente o peso do país capitalista no mercado mundial e os rendimentos das classes também se reduzem sistematicamente; quando o desemprego já não é simplesmente a consequência de uma flutuação conjuntural, mas um mal social permanente com tendência a aumentar(...). Mas não podemos esquecer que a situação revolucionária a definimos politicamente não só sociologicamente, e aqui entra o fator subjetivo. E este não consiste somente no problema do partido do proletariado, mas é uma questão de consciência de todas as classes".



político e “marxista” da filosofia da diferença combate o caráter totalitário e transcendente da identidade (e da identidade capitalista), busca indicar saídas possíveis ante o fascismo, o stalinismo e o americanismo, as potências diabólicas vistas por Kafka, ou sobre as formas de dominação do humano pelo humano. A questão é que a embalagem política pouco importa se o coração do sistema não é atacado. **Mas como fazer alguém não apenas perceber sua situação de explorado, mas combatê-la, se esta pessoa parece desejá-la? E se o indivíduo sabe que é explorado, mas defende apaixonadamente esta situação?** Esta devoção, resultante da satisfação em algum nível de desejos e vontades do indivíduo (talvez a necessidade de se sentir poderoso ou seguro por seus atos e posses), é um fator que aproxima sobremaneira capitalismo e opressão.

Pode ocorrer uma alternância nas posições de opressor e oprimido (o grupo oprimido anteriormente passar a exercer opressão sobre outro assim que for possível) assim como é possível aos indivíduos fruïrem, em algum grau, uma espécie de gozo tanto em ser oprimido como na opressão do semelhante. A chance de poder humilhar financeiramente ou fisicamente quem está em uma situação mais frágil compensa a humilhação sofrida dos que estão acima, em um mecanismo de transferência, assim como sofrer esta humilhação é, para o indivíduo cuja personalidade é autoritária, um tipo de certeza de que aquele que o humilha se importa com o humilhado. Como em um relacionamento doentio, ser oprimido é “prova” de que o outro gosta da pessoa. A “culpa” da desigualdade não é do sistema, mas da vítima: o demitido, o pobre, o falido, assim como da mulher, do negro, do índio, do homossexual, etc. O indivíduo defende o sistema que o agride, como em um episódio de Síndrome de Estocolmo, e direciona a culpa pela agressão contra si mesmo. O capitalismo funciona na dicotomia culpa/dívida, sequestrando a lógica religiosa e a transformando em um *modus operandi* do capital, a “religião de nossos tempos”. Em *Sobre o Suicídio*, Marx observa, a partir do suicídio de três mulheres de classes sociais distintas, como as relações de classe também impactam e em grande medida se imbricam com as relações de opressão sexistas e patriarcais. Se for possível uma aproximação entre estes dois exemplos e a capacidade de segmentos financeiros e sociais em integrar as lutas por reconhecimento e contra as diversas modalidades de opressão, uma habilidade deste *ethos* capitalista fica evidente: funcionar como um tipo de parasita sobre as reivindicações sociais, subsumindo-as à sua lógica e reproduzindo nestas os mesmos mecanismos de dominação. Em suma, o capitalismo instrumentaliza tanto as lutas contra a opressão como a própria opressão para garantir sua permanência e expansão, seja o sistema colonial, o racismo, o sexismo, a homofobia, etc. O tipo de dependência psicológica que este tecido social cria sobre os indivíduos faz com que estes e estas desenvolvam delírios

como forma de escapar da culpa que foram ensinados a sentir e que instalou-se em seu inconsciente. Ao mesmo tempo em que há a promessa da felicidade, há a culpabilização da vítima em caso de fracasso ou dificuldade. O discurso da propaganda e da ideologia do capital é estranhamente similar ao de uma pessoa que, em um relacionamento, age contra o pacto feito pelo casal (agressão, traição, abuso, etc.) mas, para justificar seus atos, transfere a culpa a/o parceira/o, que acaba por acreditar nisso, e faz o outro acreditar nessa culpa embalando esse discurso com a promessa de que as coisas serão diferentes, desde que a “vítima” se ajuste ao que o parceiro abusador quer. Se a comparação com um relacionamento abusivo é válida, como seria possível quebrar o ciclo que caracteriza o abuso, reforçando a autoestima dos integrantes do grupo, sem que estes e estas sejam reabsorvidos pela mesma lógica mas em outra situação ou patamar social?

Criar situações de crise do pensamento, forçar o limite do pensar foi a tática deleuziana em sua época: as multiplicidades como tentativas de vencer o monstro pelo cansaço. Marx, a seu tempo, aposta na necessidade de transformar o mundo, isto é, da teoria tornar-se prática, em um processo de duplo aprendizado, buscando pontos comuns entre todas as lutas sociais (por tal razão para Marx os comunistas lutam as lutas de todas e todos). O desafio é articular, hoje, as diferenças e o comum para daí apontar um parâmetro a ser atingido e que simultaneamente se recuse à conciliação e retorno ao identitário no interior do capital, ou que esta conciliação seja completamente impossível. Que tipo de crise é necessária para que isto ocorra<sup>8</sup> - e que teorias e práticas podem surgir desta crise?

### III

**Como é possível hoje compartilhar experiências em comum se o indivíduo não se reconhece como pertencente a um grupo social?** Antes a percepção de sua exploração fazia o trabalhador mobilizar-se. Hoje há uma aceitação tácita no nível emocional, não apenas racional, desta exploração.

Não há, portanto, possibilidade de emancipação social sem a mobilização de afetos em comum: uma redução do distanciamento entre teoria e prática (e entre o cotidiano das pessoas e as discussões acadêmicas) passa pela descoberta não apenas de pontos racionais de diálogo,

---

<sup>8</sup> Não pode ser desprezado o fato de que o capitalismo cognitivo depende, em algum nível, da existência simultânea do capitalismo industrial pesado. Somente é possível a existência e lucratividade da Internet ou dos *apps* pois os recursos naturais estão sendo pesadamente explorados pela China, por exemplo. As categorias que definiriam uma crise de sobreprodução clássica ainda são operantes na realidade atual, de acumulação flexível.

mas de afinidades “eletivas”, sejam estas pura positividade ou negatividade crítica, práticas e teóricas. Um dos polos não pode mais prescindir do outro.

Este isolamento, seja de teorias como de práticas, contribuiu sobremaneira para a consolidação da desconfiança da sociedade em relação aos ideais progressistas e comunitários. Os avanços sociais, ainda que frágeis, facilmente são caracterizados por seus detratores como um tipo de privilégio frente ao cidadão comum, visto que este experimenta em seu cotidiano a dissolução das garantias de trabalho, renda, segurança e acesso ao Estado, o que fornece um terreno fértil para a difusão deste ideário de competição no qual a máxima hobbesiana da guerra de todos contra todos parece ser o *motto* da própria organização da sociedade: o estado de natureza transformado em estado das coisas.

Se a dimensão coletiva da vida social foi perdida ou subsumida pela lógica do individualismo e do capital, uma nova gramática da revolução não pode ficar restrita ao proletariado ou ao “povo por vir”, sujeitos externos e desconhecidos (ou seja, irreconhecíveis e desprovidos de empatia) às pessoas comuns e que funcionam apenas como envelopes para abrigarem proposições intelectuais diversas. À pergunta “quem é o novo sujeito da revolução” antecedem questões como “este sujeito somos nós?” “quem é esse *nós* do qual estamos falando?”. No fundo, não existe um *Eu* sem nós, assim como não há *Outro*, *eles*, *elas* ou *todos* se não ficar claro que este *todos* somos nós mesmos.

Algumas proposições, como a Multidão negriana e o Comum (de Dardot e Laval), que retomam em algum nível a questão da coletividade e de mudanças no conceito de propriedade, começam a esboçar respostas à necessidade de um novo horizonte utópico, peça faltante em qualquer mobilização nos tempos de urgência e de horizonte de expectativa zero que ocorrem agora. A enxurrada de informação e de fragmentação das sensibilidades e experiências de mundo ainda exerce um efeito narcótico sobre o processo de engajamento nos movimentos que propõem uma mudança nas condições materiais e culturais de existência, mas ao menos alguns esboços teóricos e práticos (como as comunidades engajadas em permacultura e/ou o renascimento das lutas estudantis, com um senso de coletividade apurado<sup>9</sup>) parecem apontar que, aos poucos, a coletividade não pode mais ser pensada como um ente externo a cada indivíduo. Insistir no identitarismo como motor das pautas

---

<sup>9</sup> Uma possibilidade surgiu na organização autônoma de estudantes em ocupações contra a PEC 241, em vários estados do Brasil. Para além de partidos, sem afastá-los de todo e atuando de forma coletiva, a operação estudantil remete ao movimento autonomista italiano e resgata o papel da decisão em comum, tanto exigindo o Estado promotor da igualdade social (pela presença na educação) como exibindo organização política e de gestão fora de cadeias verticais tradicionais de poder. Do híbrido de elementos associados a comunistas e anarquistas pode surgir uma linha de fuga original para tempos em que a totalização do capital anda junto ao individualismo exacerbado e a cisão completa de si.

progressistas – ou contentar-se em apenas gerir de forma mais humana o capitalismo de desastre de nossos tempos - acentua a prevenção da sociedade em relação a estas pautas, abrindo espaço para a ampliação do discurso altamente conservador que reverbera na sociedade, que paradoxalmente apela simultaneamente à força do indivíduo e ao pertencimento de grupo.

**O que nós queremos, afinal?** O que propomos a quem nos ouve? **O que possibilitaria a construção de afetos em comum** entre os elementos do campo progressista e entre este campo e a coletividade, para romper o ciclo do desejo de/por opressão? Sem ao menos esboçarmos as linhas iniciais destas respostas, não haverá saída no horizonte para a crise que assola o pensamento progressista. Mas realmente existe disposição dos atores deste campo em construir este terreno comum, esse novo social, em dialogar para além de suas fronteiras? Este texto termina com (mais) esta provocação.

## REFERÊNCIAS

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A Nova Razão do Mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Coleção Estado de Sítio. SP : Boitempo, 2016

\_\_\_\_\_, Propriedade, apropriação social e instituição do comum. Trad. Naira Pinheiro dos Santos. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, V. 27, nº 1, 2015, pp 261-273

DELEUZE, G. *“Controle e Devir” e “Post-scriptum sobre as Sociedades de Controle” in Conversações: 1972-1990*. SP : Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Kafka. Por uma literatura menor**. Trad. Jorge Aguilar Mora. México : Ediciones Era, 1978.

\_\_\_\_\_, **O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia**. SP : Editora 34, 2010

\_\_\_\_\_, **Mil Platôs - Vols. 1-5**. São Paulo : Editora 34, 1995

HAN, B-C. **A sociedade do cansaço**. SP : Vozes, 2015

\_\_\_\_\_, **La Agonia del Eros**. Madri, Herder : 2013a

\_\_\_\_\_, **La Sociedad de la Transparencia**. Madri, Herder : 2013b

\_\_\_\_\_, **Psicopolítica**. Madri, Herder : 2013c

HOLMES, R. **Eleanor Marx: a Life**. NY : Bloomsbury, 2015

LOPES, R. S. **Informação, Conhecimento e Valor**. SP : Radical, 2007

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista**. SP : Martins Fontes, 2003

MARX, K. **Grundrisse**. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. SP : Boitempo, 2011

\_\_\_\_\_, **O Capital – Vol. 1**. O Processo de produção do Capital. Prefácio: Jacob Gorender e Louis Althusser. Posfácio Francisco de Oliveira. Trad. Rubens Enderle. SP : Boitempo, 2013

\_\_\_\_\_, **Sobre o suicídio**. SP : Boitempo, 2015

NEGRI, A. **5 lições sobre Império**. Rio de Janeiro : DP&A, 2003

\_\_\_\_\_, Para uma definição ontológica da Multidão. **Revista Lugar Comum**, nº 19-20. Pp.15-26, 2009

TROTSKY, L. “Que es una situación revolucionária?” in **Escritos, Tomo II, volume 2**. Bogotá : Pluma, 1976

*Recebido: setembro/2018*

*Aprovado: novembro/2018*